

wohnen, wo sie dem dortigen Kult vorsteht (Sir 24, 6–12). Doch diese Einengung ihres Wirkungsbereiches ist nur scheinbar oder zeitweilig. An anderen Stellen wird dann auch ihre universale kosmische Tätigkeit nachdrücklich betont: Sie beherrscht die Welt mit Macht, sie regiert sie nach Art einer Vorsehung (Weish 7, 24; 8, 1). Ihre Vorliebe richtet sich nach wie vor auf den Menschen, «den sie liebt» (Weish 1, 6): Sie kann ihm alle erdenkliche Wissenschaft und Erkenntnis mitteilen (Weish 7, 17–21; 8, 8), doch geht es ihr vor allem darum, ihn zur Tugend und zur Frömmigkeit anzuhalten (Weish 1, 4–5; 8, 7; 10, 12); «und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und schafft so Freunde Gottes und Propheten» (Weish 7, 27). Dieser heilige (sainte) Einfluß ist ein bevorzugter Aspekt ihrer tätigen Gegenwart in der Welt. Zugleich wird die Weisheit weitestmöglich mit Gott identifiziert, als in der unmittelbaren Ausstrahlung seiner Transzendenz gelegen (Weish 7, 25–26). Da man sie nicht im strengen Sinne zu einem vermittelnden Faktor machen kann, personifiziert sie die göttliche Tätigkeit als solche, in ihrer Quelle und ihren Auswirkungen betrachtet: als eine vollständig von den göttlichen Hauptattributen durchdrungene und zugleich transzendente

wie immanente Tätigkeit, welche die individuelle und kollektive Geschichte in wirksamer Weise lenkt, um sie auf ein Ziel hinzuführen. Durch die Komplexheit ihrer in der Bibel greifbar werdenden Züge hindurch läßt die Weisheit ein hervorragendes Geschenk Gottes erahnen: ein ständiges Wohnen Gottes unter den Menschen und eine Vereinigung aller seiner Pläne in einer zugleich göttlichen und dem Menschen sehr nahen Wirklichkeit.

¹ Vgl. S.N.Kramer, *Man and his God: Supplement zu VT III* (Leiden 1955) 170–182; J.Nougayrol, *Une Version ancienne du «Juste souffrant»*: RB (1952) 239–250; usw.

² *Text in Ancient Near Eastern Texts relating to the OT* (hrsg.) Pritchard (Princeton 1950) 434–437; vgl. auch P.Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Paris 1907) 372–379.

³ Vgl. E. Jacob, *Théologie de l'A.T.* (Neuchâtel 1955) 139.

⁴ Vgl. W.Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II* (Leipzig 1935) 61.

⁵ Vgl. A.Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*: RB (1953) 170–202; 321–346.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRYSOSTOME LARCHER

geboren am 29. Februar 1908 in Louvigné-du-Désert, Dominikaner, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lyon, am Studium der Dominikaner in Lyon und an der École Biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Philosophie, Lektor der Theologie und Lizentiat der Bibelwissenschaften. Er hat an der Bibel von Jerusalem und an der Ökumenischen Bibel mitgearbeitet.

John Crossan Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu

Die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus soll hier nur unter einem einzigen Aspekt betrachtet werden. Die Einheit des in einer menschlichen Natur inkarnierten göttlichen Wortes in Jesus; Jesu eigenes Verständnis seines Wesens und seiner Sendung; die Scheidung dessen, was er selbst während seines irdischen Lebens erklärt hat, von dem, was seine Jünger nach seinem Tod unter dem Beistand des Geistes verstanden haben – das alles birgt so viele und verwickelte Probleme, daß es in einem so kurzen Artikel nicht behandelt werden kann.

Problemstellung

Hier mag es zunächst genügen, die Hauptzüge des allgemeinen Problems in Erinnerung zu bringen,¹ ehe wir auf den besonderen Aspekt eingehen, der hier näher betrachtet werden soll. Dieses Problem berührt zwei hart umstrittene Bereiche. In keinem von beiden zeichnet sich eine Lösung oder auch nur eine Übereinstimmung der Meinungen ab. Das Gesamtproblem des historischen Jesus befindet sich noch in der Diskussion. Was tat und sagte Jesus in seinem irdischen Leben, zu seiner Zeit und an seinem Ort, und was bewahrten die ersten Gemeinden in ihren mündlichen Traditionen und evangelischen Bekenntnissen von ihm im Gedächtnis und zeichneten es auf für ihre unterschiedlichen liturgischen, katechetischen und polemischen Zwecke? In dieser allgemeinen Problemstellung, ja vermutlich in ihrem Kern, liegt eine zweite Schwierigkeit. Sie betrifft das Selbstverständnis des historischen Jesus. Wie hat Jesus sich selbst gesehen, wie hat er seine eigene Identität

verstanden? Doch dürfen wir nicht unsere eigenen modernen Theorien über Identitätskrisen oder unsere eigene, bisweilen an Masochismus grenzende Neigung zur Introspektion in diesen Jesus hineinprojizieren, um eine gültige und sinnvolle Fragestellung nach seinem Selbstverständnis zu erzielen. Die Fragen, die – zum Beispiel im Markusevangelium – so oft gestellt werden, müssen einige zeitlich frühere, stärker nach innen gerichtete Entsprechungen in Fragen über Jesus haben, die nach ihm selbst und an ihn selbst gestellt worden sind.

Diese Fragen dürften sich in einem Zusammenhang mit der religiösen Tradition gestellt haben, die Jesus selbst empfangen hatte. Eins der grundlegenden Charakteristika dieses Erbes bestand darin, daß es lieber konkrete Ereignisse als Theorien zum Ausgangspunkt für Diskussion und Erforschung von Gottes Willen und Absicht nahm. Der Gott dieser Tradition wurde nicht so sehr aus metaphysischem Forschen nach dem Sein, als aus bekennendem Forschen in der Geschichte erkannt. Auf dieselbe Weise erhielt die Bestimmung Israels zum Bundesvolke Gottes ihr klarstes Selbstverständnis aus dem Verlauf seiner Geschichte, in deren Wohl und Wehe man Rettung und Gericht dieses großen Planes Gottes erblickte. Es ist anzunehmen, daß Jesu Bewußtsein seiner eigenen Identität und sein Verständnis seiner eigenen Sendung weniger aus irgendeiner philosophischen Idee erwachsen ist, als ebenfalls aus der Betrachtung des Sinnes der Geschichte, und am unmittelbarsten und deutlichsten seiner eigenen, persönlichen Geschichte, sowie aus der Analyse der Ereignisse seiner eigenen, ganz konkreten Erfahrung. Die Titel, die Jesus für sich selbst verwendet oder annimmt, und die traditionellen Kategorien aus dem Alten Testament oder der von dem einen Testament ins andere hinüberreichenden Literatur, die ihm oder seinen Zuhörern in den Mund gelegt werden, mögen aus den aktuellen Zusammenhängen der jeweiligen Lebenssituation stammen – oder nicht. Die Wissenschaft hat in der Klärung von Begriffen wie Herr, Messias, Gottesknecht, Menschensohn, Logos und mehrerer anderer noch einen weiten Weg vor sich. Doch wenn solche Kategorien der Identifizierung eine nach der anderen mehr dem Jesusbekenntnis der Frühkirche als dem Selbstverständnis Jesu zugeschrieben werden, wird damit unvermeidlich die Frage immer drängender: Wie hat Jesus selbst seine Sendung und seine Bestimmung verstanden?

Betrachtet man das Leben eines Menschen zusammenfassend, gleich ob historisch oder vom Standpunkt des Bekenntnisses aus, so ergeben die Kategorien «Worte – Taten» oder «Lehren – Wirken» eine ziemlich einleuchtende Differenzierung.² So machten die Leute in der Synagoge zu Kapharnaum einen Unterschied zwischen Jesu Lehre und Jesu Autorität oder Macht, unreine Geister auszutreiben, wenn sie auf der einen Seite feststellten: Hier hören wir eine Lehre, die neu ist..., und auf der anderen Seite: Dahinter steht eine Autorität, denn er befiehlt sogar den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm (vgl. Mk 1, 27). Eine ähnliche Unterscheidung machten auch die Zuhörer in der Synagoge zu Nazareth, wenn sie verwundert fragten: «Woher hat er das? Was für eine Weisheit ist ihm verliehen? Und erst diese Wunder, die durch seine Hände geschehen?» (Mk 6, 2). Der ganze erste Band des lukanischen Werkes läßt sich unter diesen Kategorien zusammenfassen. In der Apostelgeschichte (1, 1) erinnert der Autor daran, daß er «sein erstes Buch... geschrieben hat über alles, was Jesus getan und gelehrt hat...» Bei unserer Betrachtung soll im Mittelpunkt stehen: was Jesus getan hat, seine Wunder und seine Kraft (Macht, Machterweise). Auf diesem Weg wollen wir versuchen, zu seinem eigenen ursprünglichen Verständnis seiner Sendung Zugang zu finden.

a. Der Sinn des Wunders

Der Begriff Wunder muß im biblischen Sinne verstanden werden und nicht in seiner modernen Bedeutung, mag es sich dabei um das Verständnis des traditionellen christlichen Glaubens handeln oder um das des klassischen rationalistischen Unglaubens in seiner heutigen Form. In der biblischen Mentalität ist Jahwe der Herr aller Schöpfung und aller Geschichte und als solcher Grund und Ursache aller natürlichen Phänomene wie historischen Ereignisse. Jahwe greift nicht periodisch ein, um die geschlossene Abfolge «natürlicher» Abläufe durch eine spezielle, «übernatürliche» Unterbrechung zu ändern. Da Jahwe die totale Herrschaft über das Leben hat, kann es nur eine einzige sinnvolle Unterscheidung geben: zwischen seinen wichtigeren oder bedeutungsvollen Handlungen und den weniger auffallenden bzw. alltäglicheren Tätigkeiten, die seiner Macht zugeschrieben werden. In dieser Tradition würde man niemals Gottes übernatürliches Eingreifen

in die Gesetze der Natur bekennen, sondern vielmehr von Gottes «Größe und... Macht» sprechen, «deren Taten und Machterweisen niemand im Himmel oder auf Erden gleichkommen kann», wie in Deut 3, 24. Alle diese Taten erzählen etwas über das Sein Gottes, und je größer das Werk, das er vollbracht hat, desto tiefer gibt es Einblick in sein Wesen und – was noch wichtiger ist – in seine Pläne und Absichten. Wunder sind nicht so sehr Beweise dafür, daß Gott existiert, sondern vielmehr Zeichen und Hinweise darauf, wer Gott ist und was Gott will.

b. Das Wunder als Machterweis

Dieselbe Mentalität liegt dem neutestamentlichen Denken über die Wunder Jesu zugrunde und spiegelt sich damit notwendig in dem Vokabular wieder, mit dem diese Taten beschrieben werden. Der Begriff *θαυμάσια*, «Wunder oder wunderbare Dinge» wird bei Mt 21, 14–15, verwendet: «Da kamen Blinde und Lahme zu ihm in den Tempel, und er heilte sie. Als sie die Wundertaten sahen...» Das Wort *σημείον* wird von Johannes ausschließlich für solche Taten Jesu verwendet, die ein Zeichen geben und eine hinter ihnen verborgene andere Welt enthüllen. Abgesehen von diesem Sondergebrauch in der johanneischen Theologie, findet sich der Ausdruck bei den Synoptikern in einer der Auseinandersetzungen mit den Pharisäern. «Da kamen die Pharisäer heraus und begannen, mit ihm zu streiten. Sie verlangten, um ihn zu versuchen, von ihm ein Zeichen (*σημείον*) vom Himmel» – so bei Mk 8, 11 und Parallelstellen. Derselbe Begriff taucht unter ganz ähnlichen Umständen bei Lk 23, 8 auf: «Wie Herodes Jesus erblickte, freute er sich sehr; schon seit geraumer Zeit hatte er den Wunsch, ihn zu sehen, da er vieles über ihn gehört hatte; auch hoffte er, ein von ihm gewirktes Wunder (*σημείον*) zu sehen.» Aber in der allgemeinen synoptischen Tradition ist der üblichere und häufigere Begriff zur Bezeichnung der Wunder Jesu: *δυνάμεις*, «Macht, Machterweise oder Machttaten», und in diesem Sinne haben wir für den vorliegenden Abschnitt die Überschrift «Der Jesus der Machterweise» gewählt. Das Wort wird im Plural verwendet, wo Herodes seinen Leuten gegenüber erklärt, Jesus sei der auferstandene Täufer, und aus dieser Annahme seine «Wunderkräfte» zu erklären sucht (Mt 14, 2; Mk 6, 14). Auch die Einwohner von Nazareth sprechen miteinander über seine «Wunderkräfte» und seine «Wunder» (Mt 13, 54. 58; Mk 6, 2. 5). Der Plural

δυνάμεις wird Jesus selbst in den Mund gelegt, wo er den Unglauben brandmarkt, dem seine «Wunder» in den Städten Korozain, Bethsaida und Kapharnaum begegnen (Mt 11, 20–23; Lk 10, 13–15). Die Singularform *δύναμις* erscheint bei der Heilung der Frau mit dem Blutfluß, wo berichtet ist, als sie ihn berührte, habe Jesus sofort gemerkt, daß eine Kraft (*δύναμις*) von ihm ausgegangen sei (vgl. Mk 5, 30; Lk 8, 46). Ebenso «suchte das ganze Volk ihn zu berühren, weil eine Kraft (*δύναμις*) von ihm ausging und alle heilte» (Lk 6, 19). An einer Stelle – bei Lk 5, 17 – wird diese Kraft unmittelbar Gott zugeschrieben: «Und die Kraft des Herrn drängte ihn zum Heilen.» Neben der Verwendung zur Bezeichnung der Wunder Jesu wird dieses Wort auch für die Wunderkräfte gebraucht, die Jesus seinen Jüngern verleiht. Die Jünger Jesu «wirken viele Wunder (*δυνάμεις*) in seinem Namen» (Mk 7, 22). Jesus verwendet das Wort, wo er von einem spricht, «der ein Wunder wirkt in meinem Namen» (Mk 9, 39) und verheißt: «Ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten» (Lk 10, 19). Aus alledem wird deutlich, daß nach Aussage des gebräuchlichsten Begriffes für Jesu Wunder diese als Kräfte, Zeichen und Kundgebungen von Gottes eigener Kraft, die in Jesus und durch ihn wirkt, angesehen werden. Diese Auffassung ist in Apg 2, 22 global formuliert: «Jesus von Nazareth (war) ein Mann, den Gott bei euch durch Machterweise (*δυνάμεισι*), Wunder (*τέρασι*) und Zeichen (*σημείοις*), die Gott in eurer Mitte durch ihn gewirkt hat, beglaubigte...»

Auf diese Machterweise Jesu will dieser Beitrag sich konzentrieren. Damit soll nicht gesagt sein, die Lehren Jesu, seien sie ethischer oder apokalyptischer Thematik, oder seine Titel, mögen sie neu sein oder einer Tradition entstammen, könnten uns nichts über den historischen Jesus sagen, sondern nur die Reaktionen der frühen Gemeinden auf diesen Jesus, der von ihnen als auferstandener Christus neu gesehen wird, widerspiegeln. Die wissenschaftliche Debatte ist noch weit von jedem abschließenden Ergebnis entfernt. Keine der beteiligten Seiten bestreitet, daß die Berichte von den Machterweisen Jesu in den Aufzeichnungen der Evangelien stark redigiert und gründlich herausgearbeitet worden sind. Jedenfalls lassen sich solche Bearbeitungsvorgänge bei der Nacherzählung dessen, was Jesus getan hat, ebenso deutlich greifen, wie bei der Nacherzählung dessen, was er gesagt hat. Das heißt: Wunder können ebenso leicht umgearbeitet werden wie Lehren, und bei beiden besteht gleichermaßen die Möglichkeit der

freien Erfindung zur Befriedigung irgendeines Bedürfnisses der Gemeinschaft. So ist zum Beispiel bei den beiden Wunderberichten Mk 7, 31–37 und 8, 21–26 bereits ein Vorgang der Beseitigung nicht-erbaulicher Elemente im Gange. In beiden Fällen verwendet Jesus Speichel (*πύσας*) – einmal, um damit die Zunge des Stummen aus der Dekapolis (7, 33), das zweite Mal, um damit die Augen des Blinden von Bethsaida (8, 23) zu berühren. Dieser realistische Zug und der Anschein einer Schwierigkeit bei dem Heilungsvorgang in 8, 25 («Darauf legte er ihm noch einmal die Hände auf seine Augen...») haben Matthäus und Lukas veranlaßt, diese Heilungen in ihren Berichten auszulassen. Ebenso deutlich können wir in dem Wunder Mk 5, 23–34 und Lk 8, 43–48 einen Vorgang der Aufladung des Historischen mit einem Symbolsinn beobachten, wenn wir es mit dem Bericht bei Mt 9, 20–22 vergleichen. In den beiden erstgenannten Berichten wird die Krankheit der Frau unmittelbar geheilt, als sie Jesus berührt (Mk 5, 29; Lk 8, 44). Doch bei Matthäus fehlt eine solche unmittelbare Heilung. Was sie nach Mt 9, 22 heilt, ist das Wort Jesu und nicht die Berührung des Mantels Jesu: «Jesus... sagte zu ihr: «Habe Mut, Tochter, dein Glaube hat dich geheilt.» Die Frau war von jener Stunde an geheilt.» Das, worauf es bei dieser Änderung ankam, liegt klar auf der Hand: Das Wort Jesu ist für den Glaubenden immer noch gültig und von Nutzen, selbst wenn der Mantel schon vorüber ist. Wir haben also Jesu Wundertaten nicht deshalb zur Gewinnung eines Zuganges zu seinem Selbstverständnis gewählt, weil sie weniger der Wandlung und Entwicklung unterworfen wären als andere Bereiche seines Lebens. Wir haben es vielmehr deshalb getan, weil es nur in den Berichten von seinen Machttaten noch Hinweise auf eine Selbstbefragung und die Konflikte und Spannungen gibt, aus denen sich schließlich unwiderruflich Selbstidentität und Selbstbewußtsein gebildet haben. Das soll an einer größeren Detaildarstellung in dem nächsten Hauptabschnitt dieses Artikels gezeigt werden.

II. DIE VERSUCHUNG DER MACHT

Was für ein Wachstum und eine Entwicklung in Jesu lehrhaftem Denken stattgefunden hat, läßt sich anhand der heute vorhandenen Aufzeichnungen der Evangelien kaum, wenn nicht gar niemals herausfinden.³ So etwas müßte sich in den mündlichen Traditionen und schriftlichen Aufzeichnungen, in denen die frühen Gemeinden seine

Lehren festhielten, finden, untersuchen und nachweisen lassen, doch diese zeigen mehr die Wandlungen in der Verwendung und im Verständnis der Kirche als im Denken Jesu selbst. Im Falle seiner Wunderkräfte, seiner *δυνάμεις*, aber gibt es gewisse Episoden, die uns Hinweise auf seine eigene Einstellung sich selbst, seiner Sendung und der Funktion seiner Wunderkraft gegenüber geben können. Das sind die drei Versuchungen, wie sie im einzelnen in Mt 4, 1–11 und Lk 4, 1–13 ausgeführt und beiläufig und zusammenfassend in Mk 1, 13 erwähnt sind.

a. Die Quelle der Berichte

Das nächstliegende und offensichtlichste Problem lautet: Stammen die Versuchsberichte von Jesus selbst, oder sind sie katechetische Schöpfungen der frühen Gemeinden. Es ist klar, daß die Versuchsberichte in ihrer abschließenden Nacherzählung im Evangelium redaktionelle Abwandlungen erfahren haben. So verläuft die Handlungsfolge bei Mt 4, 2–4. 5–7. 8–10 von der Wüste zum Tempel und vom Tempel zum Berg der Versuchung, doch bei Lk 4, 3–4. 5–8. 9–12 von der Wüste zum Berg und dann erst zum Tempel. Bei Lukas hat auch die Kindheitsgeschichte ihre Höhepunkte in zwei Episoden, bei denen Jesus im Tempel auftritt: 2, 22–40 und 2, 41–51. Auf der gleichen Linie wie diese Overtüre erreicht der Bericht vom öffentlichen Leben Jesu seinen Höhepunkt auch in einer sorgfältig in ihrer zeitlichen Abfolge aufgezeichneten Reise südwärts nach Jerusalem und zu seinem Tempel in 9, 51. 53. 57; 10, 1. 38; 13, 22. 33; 17, 11; 18, 31. 35; 19, 1. 11. 28. 41–44. Schließlich erreicht er in 19, 47 den Tempel, und das letzte Wort seines Evangeliums besagt, daß in der Erwartung der Herabkunft des Geistes die Jünger «die ganze Zeit im Tempel blieben und Gott lobten und priesen» (24, 53). Angesichts der Dreizahl der Versuchungen liegt es demnach klar auf der Hand, weshalb Lukas die Tempelversuchung an die letzte Stelle verlegen wollte, obwohl der natürliche Höhepunkt des Inhalts es nahelegen würde, das Bergerlebnis ans Ende zu setzen, wie Matthäus es tut.

Es kann also durchaus nachgewiesen werden, daß manche der in den Erzählungen vorgefundenen Motive mehr die Stimme der jungen Kirche wiedergeben als die Stimme des historischen Jesus. Das zweimalige «Wenn du der Sohn Gottes bist...» in Mt 4, 3 und 6 wird bei der dritten und letzten Versuchung in 4, 9 nicht wiederholt, als solle

damit angedeutet sein, daß Satan nunmehr weiß, daß er der Messias, der Sohn Gottes, ist. Und die Zurückweisung der Versuchungen mit den drei Zitaten aus Deuteronomium 8, 3; 6, 1. 6; 6, 13 in Mt 4, 4. 7. 10 bzw. Lk 4, 4. 12. 8 zeigen Jesus als den wahren Israel, der durch seine Treue in der Wüste Israels alten Fehler in einer ähnlichen Situation aufhebt.

Doch wenn dies alles auch als Teil der Neuinterpretation und Readaptation für die Bedürfnisse der Gemeinde auf dem Gebiet des Bekenntnisses und der Katechese anerkannt ist, so bleibt doch die Tatsache der Auseinandersetzung zwischen Jesus und Satan und der drei Begegnungen in der Wüste, im Tempel und auf dem Berg, in denen sie zusammengefaßt ist. Hier lautet die Behauptung: Dieser «harte Kern» stammt von Jesus selbst und nicht von der frühen Kirche.

Dafür gibt es zwei grundlegende Argumente, ein negatives und ein positives. Man kann sich kaum vorstellen, daß die frühe Kirche den Bericht eines Konfliktes zwischen Jesus und Satan geschaffen hätte, in dem Satan, wenn auch im Endergebnis erfolglos, mit Jesus recht frei und mit unumschränkter Macht verfährt, während Jesu Reaktionen nicht mehr sind als das, was man von jedem frommen Israeliten erwartet hätte. Zum zweiten – und positiver – ist die Dreigliederung des Versuchsungsberichtes mit ihrem Höhepunkt ein charakteristischer Zug für Jesu eigene schöpferische Lehrunterweisung, namentlich in den Gleichnissen.⁴ Beispiele dafür sind etwa die drei Schadens- und die drei Erfolgsfälle in dem Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3–8); die drei Knechte, die zu den bösen Weinbergpächtern geschickt werden (Lk 20, 9–18); die drei Maß Mehl (Lk 13, 20); die drei Ausreden der zum Mahle Geladenen (Lk 14, 16–24); die drei Beträge, die der Herr bei seiner Abreise seinen Knechten gibt (Mt 25, 14–30); und die drei Reaktionen dem Verletzten an der Straße von Jerusalem nach Jericho gegenüber (Lk 10, 29–37). Aus diesen beiden grundlegenden Überlegungen ergibt sich, daß die Tatsache der Auseinandersetzung und die Dreiteilung des Berichtes aus der Lehrtätigkeit Jesu stammt und nicht aus der katechetischen Schöpferkraft der jungen Kirche.

b. Der Kern der Versuchungen

Unter dem Kern der Versuchungen ist hier mehr ihre Funktion, so wie Jesus sie erzählt hat, als ihr vollständiger Inhalt, wie er uns gegenwärtig vor-

liegt und von der Gemeinde in den verschiedenen Redaktionen des Matthäus und Lukas gebraucht wurde, verstanden.

Der Kern der Versuchung besteht für Jesus nicht darin, an seiner Macht zu zweifeln, sondern seine Macht zu mißbrauchen. Diese Möglichkeit des Mißbrauches verbindet alle drei Einzelfälle miteinander. Wir werden uns hier an die von Matthäus bewahrte Abfolge halten: die Versuchung in der Wüste, die Versuchung auf der Tempelzinne und die Versuchung auf dem Berggipfel.

Die ersten beiden Prüfungen haben zwei spezifische Formen des Verrates an seinen Wunderkräften zum Ziele, während die dritte und letzte allgemeiner ist und alle derartigen Möglichkeiten einschließt. In der ersten wird Jesus versucht, seine Kraft nur zu seinem eigenen Vorteil zu gebrauchen, um einen vollkommen normalen, ja sogar verdienstlichen Hunger zu stillen, indem er Steine in Brot verwandelt. Das wäre ein Mißbrauch seiner Kraft im Hinblick auf sich selbst. Die zweite Versuchung zielt auf einen Mißbrauch seiner Kraft im Hinblick auf die anderen ab. Sehr wichtig ist dabei der Ort der Versuchung. Würde er wirklich von der Brüstung des Tempeldaches hinabsteigen, so würde ihm das eine gewaltige Zuschauerschaft und Publicity um dieser ungewöhnlichen Leistung willen eintragen. Die Versuchung besteht darin, seine Kraft zu verwenden, um andere zu überzeugen, um sich selbst oder Gott zu bestätigen, um mit Hilfe seiner Kraft billigen Respekt zu wecken und ihn als Glauben zu bezeichnen. Die dritte Versuchung, die eine weitere Steigerung darstellt, betrifft nicht so sehr eine neue spezifische Möglichkeit des Mißbrauches, sondern die Kategorie, unter die alle derartigen Formen des Mißbrauches fallen würden: die Vollendung seiner Kraft zu erlangen, indem er sie unter Satans Befehl stellt. Jeder Mißbrauch von Jesu Wundermacht würde diese Gabe dem Reich Gottes entziehen und einen Kniefall vor Satan bedeuten durch den Eintritt in sein Reich. Würde er seine Macht im Hinblick auf sich selbst, das heißt zu seinem direkten persönlichen Vorteil (erste Versuchung) oder im Hinblick auf die Menschen, das heißt zu seinem Vorteil bei ihnen (zweite Versuchung) mißbrauchen, so würde er sich damit dem Reich Satans anschließen (dritte Versuchung). Das Interessanteste aber ist, daß es für Jesus keine Versuchung gibt, an seiner Macht zu zweifeln, sondern nur die Möglichkeit, sie falsch zu gebrauchen. Soweit und nur soweit dürfen wir hier den Konflikt in Jesu eigenem Selbstverständnis erblicken. Er weiß, daß seine

Macht eine ungeheure Verantwortung mit sich bringt, und daß sie mißbraucht werden kann, und so beschreibt er hier im einzelnen zwei Formen, in denen ein solcher Mißbrauch geschehen könnte. Doch ist es unmöglich, vor den Augenblick zurückzufragen, in dem die Existenz dieser Macht bekannt war. Wir beginnen mit der Annahme ihres Vorhandenseins, wobei nur ihr möglicher Mißbrauch ein Problem darstellt.

c. Die Funktion der Macht Jesu

Die drei Versuchungen sind negative Reflexionen, die uns helfen, die Funktion zu erkennen, die Jesus dem Geschenk der Macht zuweist, das er empfangen hat. Wenn wir den Leitlinien dieser archetypischen Versuchungen folgen, könnten wir bestimmte Muster dafür feststellen, was Jesus während seines öffentlichen Wirkens mit seiner Wunderkraft *nicht tut*. So verwendet er sie, wie ihm in der ersten Versuchung nahegelegt ist, nicht zur Erleichterung für sich selbst, zum eigenen Vorteil oder auch zur eigenen Verteidigung und zum eigenen Schutz, und erst recht nicht, um andere damit anzugreifen, die ihn bedrohen. Das kommt auch noch in dem Bericht von seiner Festnahme in Gethsemane bei Mt 26, 53 zum Ausdruck: «Meinst du, ich könnte nicht meinen Vater bitten, und er würde mir nicht sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen?» Und wenn wir in der Richtung der zweiten Versuchung weitergehen, so stellen wir fest, daß Jesus sich beharrlich weigert, seine Wunderkraft zu nutzen, um sich selbst oder seine Sendung nachzuweisen, wenn er Anschuldigungen oder Unglauben begegnet. Das ist zutreffend, trotz allem, was die klassische Apologetik unternehmen mag, um die Wunder als Beweis für seine Identität und Ausweis für seine Funktion zu verwerten. Solche Beweise wären vorteilhaft gewesen gegen die Opposition der Pharisäer, und doch wird ihre Forderung nach «einem Zeichen vom Himmel», einem Wunder gleich dem, das ihm in der zweiten Versuchung, sich angesichts der versammelten Menge von der Tempelzinne herabzustürzen, nahegelegt wurde, kategorisch abgelehnt (Mk 8, 11–13 und Parallelstellen). Solche Beweise wären auch nützlich gewesen den Heiden gegenüber, und doch werden die beiden wirklich direkt für Heiden bestimmten Wunder erst nach erstaunlichen Akten des Glaubens gewirkt. So erhält der Centurio von Kapharnaum die Heilung seines Burschen erst nach dem Bekenntnis seines Glaubens an die Macht Jesu, das bei diesem die Er-

widerung weckt: «Bei niemandem in Israel habe ich solchen Glauben gefunden» (Mt 8, 5–13). Und die heidnische Syrophönizierin wandte gegen die Zurückweisung von Seiten Jesu ein, daß sie das Recht auf die Krumen habe, die von Israels Tisch abfallen (Mk 7, 24–30). Jesus verwendet seine Macht nicht, um Glauben zu schaffen oder die in den Glauben hinein zu nötigen, die nicht glauben wollen. Und an die dritte Versuchung wird in dramatischer Form erinnert, als man ihm den Vorwurf macht, mit Satan gemeinsames Spiel zu treiben (Mk 3, 22–30 und Parallelstellen). Das ist die letzte Ausflucht angesichts der unbestreitbaren Tatsache der Macht Jesu: die Behauptung, sie werde unter Satans Herrschaft betätigt. Und Jesu unerschütterliche Erwidmung ist die einzige Antwort: Wird meine Macht gebraucht, um gegen das Reich des Bösen zu kämpfen – wie kann sie dann dem Reich des Bösen angehören? Oder wollt ihr wirklich behaupten, die Austreibung eines unreinen Geistes sei keine gute, sondern eine böse Tat?

All diese negativen Feststellungen dienen dazu, die positive Funktion der Macht Jesu ins helle Licht zu stellen. Seine ganze Wunderkraft dient der Antwort auf menschliche Not und Bedürfnisse: um den Blinden das Augenlicht, den Tauben das Gehör, den Stummen die Sprache, den Lahmen ihre Kraft und Beweglichkeit, den Aussätzigen Gesundheit, den von bösen Geistern Besessenen die Freiheit, den Unwissenden Weisheit und den Sündern Vergebung zu gewähren. Hier kommt es nicht darauf an, wieweit in ihrer uns heute vorliegenden Nacherzählung die Erfüllung prophetischer Verheißungen aus diesen Wundern herausgelesen wird; es ist und bleibt jener Zug der Gnade und Menschenfreundlichkeit, der mit größter Klarheit durch alle hindurchscheint. Es kommt nicht darauf an, wieweit liturgische Theorie oder katechetische Praxis der frühen Kirche den abschließenden Inhalt gewandelt haben; es ist und bleibt die Antwort der Liebe und des Mitleides, die sie alle im Tiefsten zusammenhält. Es kommt nicht darauf an, wieweit apologetische oder polemische Absichten des einzelnen Evangelisten sie zu ihrer gegenwärtigen Form umgestaltet haben; es ist und bleibt der Aspekt der Hilfe und des Beistandes, der ihre Funktion im Geiste Jesu am treffendsten klärt und durchleuchtet.

III. DAS REICH DER MACHT UND KRAFT

Diese Analyse der Funktion der Wunder Jesu ist eine uneingeschränkte Antwort auf menschliche Not

und Bedürftigkeit findet Bestätigung in Jesu eigener Lehrtätigkeit. Das Motiv des Reiches und die Verwendung von Gleichnissen ist für seine Pädagogik so charakteristisch und für sein Denken so grundlegend, wie das Wirken von Wunderheilungen für seine Tätigkeit. Die Veranschaulichung des Gesetzes und Reiches Gottes anhand alltäglicher Bilder ist nur ein weiteres Zeichen für den Versuch Jesu, menschlicher Not und menschlichen Bedürfnissen zu steuern, in diesem Falle – die Unwissenden in Vorstellungen und Kategorien zu lehren, die sie wahrscheinlich begreifen würden. Wegen der Schwierigkeiten der Kritik bei der Scheidung der ursprünglich von Jesus stammenden Unterweisungen von denen, welche die frühe Kirche ihm in den Mund gelegt hat, können wir unsere Überlegungen hier auf zwei Schlüsselgleichnisse beschränken: das Gleichnis vom Jüngsten Gericht in Mt 25,31–46 und das vom barmherzigen Samariter in Lk 10,29–37. Beide sind charakteristisch genug für Jesus und grundlegend genug für sein Denken, um unabhängig voneinander als Beispiel dafür dienen zu können, wie er seine eigene Macht und ihren Gebrauch verstand.

a. Die Gleichnisse der Betroffenheit

Im Gleichnis vom Jüngsten Gericht sind die Gerechten diejenigen, die sich der menschlichen Not und Bedürftigkeit angenommen haben, welche hier in sechs Kategorien des Leidens zusammengefaßt sind: Hunger, Durst, Einsamkeit, Kälte, Krankheit und Gefangenschaft. Die Gerechten sind diejenigen, die sich auf diese verschiedenen Formen menschlicher Qual in positiver Weise eingelassen haben. Dann ist die Rede von den Ungerechten. Man würde annehmen, dies seien Menschen, die dem Hungernden das Brot genommen, dem Dürstenden das Wasser entzogen, dem Armen die Kleidung gestohlen oder das Haus zerstört, oder ungerechterweise Wehrlose geschlagen oder gefangengesetzt haben. Man hätte erwarten können, diese Ungerechten seien solche, die Unrecht getan haben, doch in Wirklichkeit sind es die, die nichts getan haben. Es sind diejenigen, die denselben sechs Kategorien menschlicher Not gegenübergestellt, nichts unternehmen, um ihre Wirkung zu lindern. Die Einteilung in Gerechte und Ungerechte bedeutet nicht so sehr eine Scheidung zwischen denen, die lieben, und denen, die hassen, als zwischen denen, die sich auf die menschliche Not einlassen, und denen, die dies nicht tun. Solche, die positiv Böses tun, sind gar nicht berücksichtigt.

Die Gerechten und die Ungerechten sind ganz einfach die Betroffenen und die Nichtbetroffenen. Danach, so sagt Jesus, wird das Urteil gefällt.

Die gleiche Teilung zwischen denen, die sich auf menschliche Not einlassen, und denen, die nichts tun, und die gleiche Ausklammerung derer, die positiv Böses tun, findet sich in dem Gleichnis vom guten Samariter.⁵ Wieder lautet die Ausgangsfrage: «Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?» (Lk 10,25). Die Räuber, die «ihn ausplünderten, verwundeten und halb tot liegen ließen», sind ganz eindeutig Vertreter des positiv Bösen. Doch im Letzten klammert Jesus sie aus und richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf den Priester und den Leviten, die «des Weges kamen... und vorübergingen», obwohl sie den Mann am Straßenrand liegen sahen, und als Gegensatz zu ihnen auf den Samariter, dessen Handlungen eine genaue und gezielte Reaktion auf all das darstellen, was der Mann braucht: Erste Hilfe, Abtransport, Unterkunft und Genesung. Die Schlußfrage lautet: «Wer von diesen dreien scheint dir der Nächste des Mannes gewesen zu sein, der unter die Räuber gefallen war?» (Lk 10,36). Wieder haben wir die Scheidung zwischen dem Samariter, der sich auf die Bedürfnisse des Überfallenen eingelassen hat, und den Repräsentanten der formellen Religion, die nichts für ihn taten. Die Räuber werden nicht berücksichtigt, da sie bereits aufgrund der Zehn Gebote gerichtet sind. Doch die Lehre Jesu besagt, daß das Gegenteil von Liebe nicht allein Haß, sondern auch mangelnde Betroffenheit, Teilnahmslosigkeit, ist; daß das Gegenteil einer guten Reaktion nicht allein eine böse, sondern auch das Ausbleiben jeder Reaktion ist.

Wir haben damit eine vollendete Harmonie zwischen der grundlegenden Betätigung der Wunderkraft Jesu und der grundlegenden Lehre solcher Schlüsselgleichnisse wie dieser. Jesus versteht seine Macht nur als Mittel zur Einlassung auf menschliche Not, und er lehrt, daß es eben diese Einlassung ist, die den Menschen gerecht macht in Gottes Augen, und daß die entsprechende Ungerechtigkeit darin besteht, daß ein Mensch angesichts menschlicher Not nichts tut.

b. Die Drohung Jesu

Aus all dem ergibt sich deutlich, daß die Zusammenfassung des Lebens Jesu in Apg 10,38–39 einen sehr wesentlichen Aspekt seines Dienstes außer acht läßt. Durch diese Auslassung werden die Opposition gegen ihn und die Kreuzigung un-

erklärlich. «Gott hat ihn mit Heiligem Geist und mit Kraft (*δύναμις*) gesalbt. Er ging umher, Wohltaten spendend und alle heilend, die vom Teufel besessen waren, denn Gott war mit ihm. Und wir sind Zeugen von allem..., was er getan hat, und auch davon, daß sie ihn getötet haben, indem sie ihn ans Holz schlugen...» Aber Jesus hat bedeutend mehr getan als Wohltaten spendet und heilt. Er hat erklärt, daß solche Machttaten als Antwort auf menschliche Not das Kommen des Reiches und der Herrschaft Gottes darstellen. Aus diesem Grundsatz ergab sich logischerweise und wurde ausdrücklich von Jesus festgestellt, daß es Gott gar nicht in erster Linie um die Beobachtung des Sabbat oder einen gefüllten Tempel oder die Waschung eines Gefäßes ging, sondern daß es Gott, dem Gott Jesu, in erster Linie und vor allem darauf ankam, daß des Menschen alte Nöte und Leiden gelindert wurden und daß die Gemeinschaft derer, die dies taten, die Gemeinschaft der Gerechten darstellte, auf die seine Herrschaft herabgestiegen war und die gemeinsam sein Reich bildeten. Die Einlassung auf den ganzen Umfang menschlicher Not würde kaum bei irgend jemandem Opposition erregt und erst recht nicht seine Kreuzigung verursacht haben. Aber die Feststellung, daß dies das Reich Gottes, der Wille des Vaters und das Herz der Religion ist, wozu alles andere nur wie ein Mittel zum Zweck oder ein Zeichen zu einer Wirklichkeit sein kann, konnte einen Menschen durchaus das Leben kosten und hat es ihn gekostet.

Die Begegnung von Gott und Mensch in Jesus ist die Begegnung zwischen dem Gott der totalen Macht und Kraft und dem Menschen der totalen Betroffenheit. Sie kündigt ein Reich an, in dem die Macht, menschliche Not zu lindern und die Menschheit für ihre Zukunft freizumachen, auf jede Weise von Gott kommt, aber nur durch menschliche Lie-

be wirksam werden kann, die mehr beschrieben denn definiert wird als Einlassung auf die akute Not dessen, der ihm gerade gegenübersteht. Bei Jesus war dies nicht eine Idee, um die er warb, sondern ein gelebtes Leben, und es begann mit der Notwendigkeit, die Gabe und die Heilungskraft, die er in sich fand, zu verstehen und zu erklären.

¹ O. Betz, *The Christological Problem in New Testament Research of Today: Encounter* 27 (1966) 54-64; R. E. Brown, *How Much did Jesus know? - A Survey of the Biblical Evidence: CBQ* 29 (1967) 315-345; C. P. Ceroke, *The Divinity of Christ in the Gospels: CBQ* 24 (1962) 125-139; L. Malevez, *Jésus de l'histoire, fondement de la foi: NRTh* 89 (1967) 785-799; G. G. O'Collins, *Revelation as History: Heyth. Journ.* 7 (1966) 394-406; B. Vawter, *History and the Word: CBQ* 29 (1967) 512-523.

² H. Baltensweiler, *Wunder und Glaube im Neuen Testament: ThZ* 23 (1967) 241-256; E. Gutwenger, *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht: ZKTh* 89 (1967) 176-190; K. Kertelge, *Zur Interpretation der Wunder Jesu. Ein Literaturbericht: Bib. Leb.* 9 (1968) 140-153; J. L. McKenzie, *Signs and Power. The New Testament Presentation of Miracles: Chicago Studies* 3 (1964) 5-18.

³ J. Dupont, *L'Origine du récit des tentations de Jésus au désert: RB* 73 (1966) 30-76; H. Hyldahl, *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels (Matth. 4, 5-7 = Luk 4, 9-12): StTh* 15 (1961) 113-127; H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories: NTS* 14 (1968) 232-246; H. A. Kelly, *The Devil in the Desert: CBQ* 26 (1964) 190-220.

⁴ C. L. Mitton, *Threefoldness in the Teaching of Jesus: ExpT* 74 (1964) 228-230; P. R. Ackroyd *aaO.* 316.

⁵ G. R. Castellino, *Il Sacerdote e il Levita nella parabola del buon samaritano: Divinitas* 9 (1965) 134-140; G. W. H. Lampe, *Secularization in the New Testament and the Early Church: Theology* 71 (1968) 163-175; J. R. Michaels, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Mt 25, 31-46: JBL* 84 (1965) 27-37; W. Pannenberg, *The Kingdom of God and the Foundation of Ethics: Una Sancta* 25 (1968) 6-26.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN CROSSAN

geboren am 17. Februar 1934 in Nenagh. Er studierte am St. Patrick's College in Maynooth (Irland), am Bibelinstitut und an der École biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, Doktor der Theologie und seit 1968 Professor für Biblische Theologie am Catholic Theological Union von Chicago. Er ist Mitglied verschiedener bibelwissenschaftlicher Vereinigungen.